

УДК 340.11:2-18 + 2-42 + 341.215.4

А. В. Логинов

ВОЗМОЖНА ЛИ ВНУТРЕННЯЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ?*

В статье рассматриваются основные аргументы, направленные на защиту или критику идеи внутренней религиозной толерантности. Вначале анализируется спецификация толерантности в работах П. Николсона, затем воспроизводятся аргументы А. Маргалита о невозможности религиозной толерантности и критика этих аргументов в работах К. Нидермана и М. Хомякова. В заключительной части статьи подводится итог дискуссии и предлагается рассмотреть перспективы замены в религиозной сфере принципа толерантности другим нормативным принципом.

Ключевые слова: внутренняя толерантность, ценность религии, религиозный плюрализм, права человека, идентичность, признание.

— Много ли в стране фанатиков-буддистов?
— Фанатиков немного, как в любой другой религии. Сколько их, не знаю, но речь можно вести максимум о четырехзначных числах. Самый известный — лидер антиисламского «Движения 969» Ашин Вирату, его портрет был размещен на обложке журнала «Time». Его часто называют «буддийским бен Ладеном». Он не просто открытый исламофоб — он не считает мусульман за людей, полагает, что они слишком быстро размножаются и их надо выселять, стерилизовать.

*Из интервью с А. Юсуповым,
директором Фонда Ф. Эберта в Мьянме
(Русский репортер. 2017. № 16(433)).*

Современное общество сложно назвать обществом, свободным от религиозных конфликтов. В широком смысле слова под религиозным конфликтом понимается любой конфликт, где хотя бы одна из сторон оформляет свои требования с отсылкой на ту или иную религию. И политические теоретики, и политические практики понимают, что конфликт при этом может иметь экономические или политические причины, что религия сегодня может быть «новой идеологией», то есть превращенной формой от превращенной формы коллективных представлений; но если за столкновением экономических или политических требований, пусть и под религиозной «шапкой», хотя бы логически скрывается возможность разрешения ситуации в переговорном процессе, то возрастающее количество «чистых» религиозных конфликтов ставит перед политической и социальной теорией задачу ревизии имеющегося и поиска нового инструментария, способного исправить ситуацию.

В задачи данной статьи входит рассмотрение возможности внутренней (intrinsic) религиозной толерантности как важного нормативного принципа, дополняющего 1) «внешнюю», стремящуюся к индифферентности (нейтралитету)

* Работа выполнена при поддержке гранта РНФ, проект № 17-18-01194.

толерантность (секулярного) государства к имеющимся в стране конфессиям, и 2) принцип равенства граждан перед законом (вне зависимости от их религиозных убеждений либо отсутствия таковых) как нормативный идеал внутренней политики и существенный признак публичной сферы в (как минимум) современных обществах. Для решения этой задачи — хотя бы в предварительном виде — я планирую еще раз (в силу слабой рецепции в российском общественном сознании специфики термина «толерантность», см. например, [5]) прояснить специфику толерантного отношения за счет концепции П. Николсона, затем реконструировать как аргументы в пользу тезиса о невозможности внутренней религиозной толерантности (А. Маргалит), так и критику этих аргументов (К. Нидерман, М. Хомяков) в современной философии толерантности. Далее я планирую оценить, насколько убедительной выглядит та или иная система аргументации, и выскажу предположение о том, что в некоторых условиях внутренняя религиозная толерантность нежелательна и максима толерантности должна быть замещена максимой признания.

Следует отметить, что идея толерантности, была достаточно популярной в нашей стране десятилетие назад. Однако большая часть «споров о толерантности», на мой взгляд, изначально имела в российской философской культуре бледный теоретический накал и очень быстро сошла на нет, поскольку была связана не столько с реальным расхождением в оценках роли этого феномена в повседневной жизни людей (все, как кажется, за толерантность), сколько с последовательным игнорированием специфического содержания понятия — несмотря на усилия по переводу и объяснению уже ставших классическими для англоязычной политической философии текстов [4, 8].

В рамках статьи я сосредоточусь на определении толерантности, которое дает П. Николсон, и аргументах, нацеленных на защиту, ревизию или отказ от внутренней религиозной толерантности в том ее специфическом содержании, о котором пишет Николсон. Николсон определяет толерантность через пять бесспорных свойств (характеристик) [4]:

1. Наличие отклонения (Deviance). Необходимым условием толерантности является расхождение во мнениях, убеждениях, позициях, факт различия.

2. Важность (нетривиальность) отклонения (Importance). Для вас как субъекта толерантности наличие девиации (пункт 1) является *значимым*, существенным.

3. Моральное несогласие с происходящим (несогласие с отклонением) — (Moral Disapproval). Вы *осознаете* собственное негативное отношение к отклонению, и это несогласие имеет моральные (не эстетические, не прагматические, а именно моральные) основания. *Моральность* неодобрения, помимо всего прочего, позволяет вам рассчитывать на поддержку со стороны «общественного мнения» или претендовать как минимум на выражение общезначимых суждений, поскольку моральные нормы, в отличие от эстетических вкусов или конкретных прагматических интересов, не локализованы только в сфере частной жизни индивидов.

4. Способность подавить отклонение (Power). Это означает, что у вас есть сила (Николсон трактует ее достаточно широко — от реальной способности

физического воздействия до потенциального влияния на ситуацию через критику, пропаганду и т. п.) или способность, с помощью которой вы можете пресечь отклонение, — толерантность, таким образом, невозможна по отношению к тому, что мы изменить не в силах.

5. И наконец, невмешательство (не-отторжение, Non-rejection). Вы, имея силу и будучи морально несогласными, не вмешиваетесь, не пресекаете сам факт существования отклонения.

В заключение Николсон приходит к выводу, что толерантность — это моральный идеал; и шестая (спорная) характеристика гласит о том, что толерантный субъект благ, то есть поступает *хорошо, правильно*. В основном все концептуальные споры вокруг толерантности связаны с вытекающим из этого определение парадоксом. Если обратить внимание на отношение между пунктами 3, 4 и 5, то мы увидим, что в данное определение, которое специфицирует толерантность по отношению к уважению (в случае с уважением чьих-либо мнений нет отклонения), фатальной «терпимости» (нет сил изменить ситуацию), индифферентности (нет морального неодобрения) встроен парадокс: твоя мораль «кричит» о наличии некоего отклонения, ты вполне можешь рассчитывать на одобрение со стороны других «моральных» субъектов, если, обладая силой, пресечешь это отклонение, но, чтобы толерантность «случилась», ты не вмешиваешься в ситуацию вопреки собственным моральным убеждениям и при этом рассчитываешь на то, чтобы остаться добродетельным субъектом!

Это «невозможно» (Бернард Вильямс), это чрезвычайно трудно — быть толерантным. Означает ли это, что объекты толерантности должны исчезнуть, распадаясь на классы тех явлений, которые а) вполне можно терпеть (минимум неодобрения, провал пунктов 1–3 в определении Николсона) и б) совершенно невозможно терпеть (провал пункта 5 в определении Николсона)? Очевидно, что люди уживаются вместе, хотя и бывают принципиально не согласны друг с другом по моральным вопросам. Следовательно, должны быть какие-то особые основания, оправдывающие «переключение» с собственного несогласия с отклонением на воздержание от применения силы. Позитивная теория толерантности обобщает и формализует эти основания. Моральное неодобрение при этом остается, но, по выражению М. Б. Хомякова, оно «подвешивается», «заключается в скобки» [6].

Возможна ли в этом ключе внутренняя религиозная толерантность, то есть «мирное» отношение к представителю другой религии, при котором с самим фактом существования такой религии ты морально не согласен, имеешь возможность в это «отклонение» вмешаться, но не вмешиваешься (опять же на религиозных, то есть «внутренних», основаниях)?¹.

¹ Будет ли толерантность при этом реализована через механизм взвешивания двух рядов оснований, оснований для вмешательства и оснований для невмешательства, или произойдет требуемый Д. Ньюманом [10] и описанный Д. Хейдом [15] сдвиг перспективы восприятия с религиозных взглядов на носителя религиозных взглядов, не имеет в этом разделе статьи принципиального значения, поскольку для осуществления «перцептивного сдвига» (Д. Хейд) также требуются основания.

А. Маргалит полагает, что внутренняя религиозная толерантность и религиозный плюрализм невозможны. Аргументы израильского философа заключаются в следующих посылах:

- 1) откровение пропозиционально, то есть выражено в такой форме, которая может быть оценена с точки зрения истинности либо ложности утверждения;
- 2) истины откровения конститутивны для религии и для спасения через религию (спасение зависит от того, истинны ли главные положения религии);
- 3) религии обретают внутреннюю ценность именно за счет того, что дают человеку возможность и путь спасения (которые базируются на истинах откровения);
- 4) существуют противоречия между истинами каждой пары из трех традиционных монотеистических религий современности (христианство, ислам, иудаизм);
- 5) тот факт, что источник истин — откровение, означает, что «ложная» религия, в отличие, допустим, от ошибочных научных теорий, не имеет никакой ценности;
- 6) посылки 1–5 соответствуют исторической реальности трех основных религий [9, 147–157].

Казалось бы, данная аргументация является логически безупречной и вопрос о внутренней религиозной толерантности просто «подвисает в воздухе»: «Как может, например, христианин, полагая, что вера в Св. Троицу является необходимым условием спасения, толерантно относиться к иудейскому представлению об абсолютном единстве (без троичности) Божества и *visa versa*? Разве, принимая одно, мы не отрицаем с необходимостью другое и разве в этом отрицании не содержится императивное требование для верующего бороться всеми доступными ему методами против ложного, еретического и тем самым греховного (а потому развращающего) верования? Сила аргумента Маргалита, как и мощь отрицания возможности религиозного плюрализма, основывается на кажущейся очевидности ответов на эти, на деле весьма непростые вопросы» [7, 387].

Логически место для внутренней религиозной толерантности возможно, если будет ослаблен (но не нивелирован) вес аргументов А. Маргалита и/или будут найдены более сильные аргументы для того, чтобы заявленный Д. Хейдом перцептивный сдвиг *ad hominem* как механизм толерантного сознания (нетерпимость к греху окажется слабее аргументов в пользу «грешника») имел смысл. При этом, полагая, изначально важно будет удерживать религиозную «составляющую» доводов в пользу религиозной толерантности. Интеллектуальная история, согласно М. Хомякову и К. Нидерману [19], вполне хорошо предоставляет примеры концепций, ослабляющих строгость выводов А. Маргалита. Представим эти контраргументы.

1. Пропозициональность откровения «ослабляется» в скептицизме (М. Хомяков приводит несколько версий «умеренного» скептицизма — от теологического скептицизма и апофатической философии (Д. Ареопагит, Н. Кузанский) до пробабиллизма И. Солсберийского и делает следующий вывод: «...умеренный скептицизм религиозных теорий, ослабляя, но вовсе не разрушая пропозиционального характера откровенных истин, на самом деле приводил следовавших ему мыслителей к той или иной степени толерантного отношения к инославным» [7, 393]).

2. Теории безразличных вещей (*res adiaphora*), широко распространившиеся в эпоху Реформации (Д. Локк), позволяют ослабить и вторую посылку А. Маргалита, правда, они логически опасны тем, что способны сблизить толерантность и безразличие.

3. Третья посылка вряд ли может быть ослаблена (ценность религии действительно в том, что она дает путь к спасению), но может быть расширена: ценность религий может быть связана не только с тем, что она дает путь к спасению, но и с тем, что, например, религии способны поддерживать моральные стандарты и «социальный порядок» в обществах. Здесь тонкость аргументации заключается в том, что моральные стандарты и порядок общества все же должны вписываться в понимание религиозного блага у субъекта толерантности, а это понимание опять-таки должно быть дедуцировано из истин откровения (христианство и ислам наследуют «минимальное» откровение иудаизма (см., например, позицию Ха-Мейри [17, 29])) либо вместо религиозного будет выдвинут чисто функциональный аргумент.

4. Четвертая посылка А. Маргалита ослабляется в случае рационального редукционизма (например, Н. Кузанского: «формула религиозного мира и толерантности, которую предлагает Николай Кузанский, состоит в утверждении одной религии в многообразии обрядов» [7, 396]), мистицизма (если все вещи являются теофаниями, Богоявлениями, то оправдана терпимость к различиям в этом мире) и раннего национализма [19], согласно которому «нации» вырабатывают свойственные им самим способы почитания Бога (знаки для означаемого) и люди, искренне следуя своим (различающимся) обрядам, славят Бога наиболее угодным Ему образом.

5. Наконец, контраргументами по отношению к системе А. Маргалита будут прагматизм (от негативного прагматизма, в котором вмешательство будет признано делом слишком затратным, до функционализма, где моральное несогласие субъекта толерантности с отклонением компенсируется пользой, которую объект толерантности вносит в поддержание социального целого) и либеральный дискурс прав человека (И. Кант, Д. С. Милль), в котором «интолерантность неприемлема не потому, что мы “почти согласны” с отклонением, и не потому, что его носители заслуживают уважения, как приносящие обществу некоторую пользу, но поскольку всякий человек (в том числе и тот, поведение или взгляды которого отклоняются от того, что мы считаем моральной нормой) имеет неотъемлемое право жить так, как он считает нужным» [7, 398].

Первой и, как кажется, очевидной реакцией на контраргументы будет некоторое интеллектуальное замешательство. Во-первых, действительно ли скептицизм совместим с религиозной верой? Не противоречит ли сомнение истинам откровения, которые надо принять на веру? Вероятно, дело в том, что «положения откровения являются либо истинными, либо ложными (то есть откровение пропозиционально), но мы (в силу ли слабости нашей способности суждения или же по причинам более глубоким) не способны установить эту истинность или ложность. Мы лишь *предполагаем* и *верим* в истину наших религиозных убеждений, но этого недостаточно для того, чтобы оправдать интолерантность к еретикам» [Там же, 392]. Я полагаю (при всем весе скептического аргумента и его поддержке

со стороны агностицизма), что в данной формулировке этот аргумент будет валиден только в рамках академических дискуссий. Поскольку каких-либо других задач, помимо общего теоретического обоснования возможности/невозможности толерантности, рассматриваемые нами статьи не имеют, вопрос о том, каким образом предположение и одновременно вера в истинность предполагаемого сочетаются (если сочетаются) в религиозном сознании, становится предметом отдельных, базирующихся на качественных методах конкретных социологических и психологических исследований. Контур философско-религиозных оснований, впрочем, сформулирован достаточно четко: «Снижение несогласия в скептицизме тем не менее не приведет нас к толерантности, если не будет сопровождаться определенными формами позитивного оценочного уважения. В большинстве случаев теологического скептицизма это уважение к всеведению Бога и его абсолютному праву судить» [17, 228].

Во-вторых, теория безразличных вещей, как кажется, действительно слишком близка к индифферентизму, и потому второй и третий признаки толерантности в определении Николсона будут настолько ослаблены, что, пожалуй, уместнее будет говорить о трансформации толерантности в нейтральность. Далее, рациональный редукционизм вполне подходит для решения поставленных задач — при условии, что мы разделяем посылку, согласно которой истины откровений не просто представлены в форме пропозициональных утверждений, но могут быть проанализированы нашим (в этом случае — по контрасту со скептицизмом — обладающим *сильной* способностью суждения (!)) разумом, в результате чего общее содержание различных религий найдено, должным образом обосновано и принято как практическое руководство людьми, которым «случилось» иметь веру. С другой стороны, в случае успешного редукционизма будет исчезать первый пункт определения Николсона. Мистицизм выглядит вполне религиозным, но слишком «узким» аргументом — до той поры, пока не показана возможность некоторого переноса средневековых теорий мистического толка на почву современности. Ранний национализм, на мой взгляд, вряд ли совместим с национализмом современным; и в этом аргументе также слабо представлен третий пункт определения Николсона. Функционализм как защита религиозной толерантности работает хорошо, но насколько в своем характере этот аргумент религиозный? Можно, со значительной долей упрощения, конечно, предположить, что данный аргумент будет религиозным только в том случае, когда спасение души каким-то сущностным образом связано не только с верой в истины откровения, но и с определенным уровнем и порядком общественной, то есть мирской, жизни.

Наконец, дискурс прав человека в либеральном его понимании² вообще меняет расстановку сил: религия, *наряду* с любым не запрещенным законом стилем жизни (сама религия будет *одним из* стилей), становится делом частного, личного выбора индивида, и до той поры, пока какой-либо стиль жизни не станет приносить вред другим людям, этот стиль жизни следует терпеть из уважения

² История становления либерального понимания толерантности хорошо изложена в работах С. Мендус [18]; о необходимости/целесообразности особого статуса религиозных убеждений в системе права современных западных демократий см. тематические статьи, например, [13].

к праву человека свободно выбирать то, что он желает в соответствии со своей природой [3]. Понятно, впрочем, что толерантность такого рода является скорее внутренней ценностью самих либеральных обществ, предполагающих отделение государства от церкви и последовательную «приватизацию» индивидом любых групповых (включая религиозные) различий, нежели неким внутренне религиозным аргументом.

Проблема с толерантностью, понятой в таком либеральном ключе, состоит также в «техническом» и «символическом» аспектах. Технический аспект заключается в том, что перцептивный сдвиг от раздражающего тебя стиля жизни к его носителю, вернее к локализованному в носителе и уважаемому тобой праву человека выбирать себе «жизнь», не гарантирует симметрии. Толерантность как моральное отношение не является с необходимостью взаимной, и возможна ситуация, в которой тот, к кому ты относишься толерантно, не обязан, не хочет или не может так же относиться к тебе. «Мне кажется, — пишет Д. Хейд, — асимметрия между тем, кто относится толерантно, и тем, к кому так относятся, может быть объяснена тем фактом, что субъектам и агентам (убеждений и действий, поставленных под сомнение) труднее осуществить переключение... поскольку они идентифицируют себя со своими взглядами и действиями куда более сильно» [15, 16].

Таков «технический» аспект, и аспект «символический» с ним напрямую связан: если объект толерантности изначально не готов описывать свою жизнь как череду «выборов» стилей жизни, а, наоборот, описывает то, что в глазах субъекта толерантности является стилем жизни, как свою самость, то есть как то, что и есть «он сам», то толерантность «перцептивного сдвига» будет попросту обидной: как если бы твои самые искренние убеждения не приняли всерьез, прикрывшись уважением к твоему праву иметь *любые* убеждения. Отсюда очевидно, что работоспособность и беспроblemность такой модели явно ограничена сферой допущения — культурой, а бездумный экспорт толерантности такого толка в сферу отношений *к религии* и *между* религиями либо опасен «парадом» идентичности, либо бессмыслен. «К примеру, если искренне верующий в своем самоописании не может думать о себе как определенном чистом “человеческом я” вне зависимости от своих наиболее значимых ценностей и рьяных убеждений, то он захочет быть признан именно как верующий, а не как “человек, имеющий права”. Но это именно то, чего толерантность не может дать, коль скоро она предполагает “заключение в скобки” несогласия и потому не предполагает пристального внимания к религии. Те, чья идентичность максимально нагружена (bearers of thick identities), рассматриваются субъектом толерантности просто как люди... В свете сказанного, полагаю, становится понятен смысл известного выражения Т. Элиота: “Христиане не хотят, чтобы к ним относились толерантно”» [17, 231]. Добавим, что в таком случае толерантность, основанная на «правах человека», может быть не столько решением, сколько вызовом для любого носителя религиозной идентичности — коль скоро «самоописание» у предполагаемого *субъекта* толерантности *также* не предполагает легкой «сепарации» своей самости от стиля жизни.

Вернемся к механизму работы толерантного сознания. Предполагается, что невмешательство в существование значимого морального отклонения достигается

за счет неких аргументов, позволяющих ослабить (но не уничтожить) моральное несогласие. То есть толерантный человек действительно на их основе осуществляет «сдвиг» (в пользу «подвешивания», «заклечения в скобки» несогласия). В этом случае «перцептивный сдвиг» *ad hominem* Хейда, на мой взгляд, вторичен к сути толерантного отношения и оказывается частным случаем, одной из формул реализации толерантности. Тогда неприменимость одной из версий толерантности к делам религии еще не закрывает нам, конечно, путь к теоретическому обоснованию самой возможности внутренней религиозной толерантности. При этом чрезвычайно важными становятся правила обоснования. Внутренняя религиозная толерантность по определению суть отношение верующих к другим верующим; для того, чтобы логический вес аргументов Маргалита был ослаблен, контраргументы также должны быть соизмеримыми, то есть иметь отношение *прежде всего* к сути религии.

Мы видим, что одновременного ослабления всех посылок Маргалита в какой-то одной концепции (скептицизм, мистицизм, редукционизм, национализм, *ges adiarphora*, функционализм) нет. Более того, сами концепции могут стартовать с разных допущений (слабый/сильный свет человеческого разума) и вряд ли могут быть объединены в одну модель по какому-то иному сущностному признаку, кроме своей цели — способствовать миру. Мы также видим, что зачастую аргументы в пользу внутренней религиозной толерантности подразумевают включение в процедуру «взвешивания» вещей, которые не всегда ясным образом³ связаны с предметом изначального несогласия: «...строго говоря, перцептивный сдвиг Хейда в этих формах толерантности состоит в переносе внимания не столько с того, что раздражает, на личность того, кто обладает тем, что раздражает, сколько с отклонения на связь этого отклонения с определенной — вызывающей уважение — вещью» [17, 229]. В этом смысле некоторые из доводов в пользу возможности внутренней религиозной толерантности (например, функционализм) представляются мне значительно выходящими за рамки собственно *религиозного* аргумента.

Моя гипотеза заключается в том, что внутренняя религиозная толерантность (при условии ее возможности в ситуации «нагруженной идентичности» верующих) как морально-нравственная и практическая установка хуже установки на признание в деле сотрудничества конфессий (поскольку обе стороны, проявляющие толерантность друг к другу, тем не менее, в силу определения, претендуют на владение нормой, по отношению к которой и фиксируется *значимое* отклонение). Невозможность религиозной толерантности в целом — для общества — оказывается также важным выводом, поскольку указывает на существование ригористичных моральных систем, способных продуцировать моральное неодобрение, что, как ни парадоксально, важно для сохранения толерантности.

Итак, сложно сказать, кто побеждает в битве сторонников и противников возможности внутренней религиозной толерантности. Очевидно, что и сама «война»

³ Каким именно образом: метонимическим, лексическим, деонтологическим, ситуативно-практическим? Полагаю, содержание этой связи заслуживает отдельного исследования, а его результаты могли бы стать ключом к дальнейшей ревизии рассмотренных аргументов.

ведется разными средствами: А. Маргалит выстраивает логически безупречную модель и предлагает атаковать свою крепость в «схоластическом» ключе, сторонники толерантности пробивают брешь в укреплениях за счет исторических примеров и отраженных в интеллектуальной рефлексии разных эпох практик. Полагаю, это еще один отзвук более давнего спора: что должна обществу политическая философия и социальная теория — некий идеальный (и ничей конкретно) образ должного положения дел или пусть временные и хрупкие, но попытки общего понимания той исторической «местности» (и ее «ландшафта»), в которой находятся конкретные люди в конкретный период, что предполагает, конечно, и связный рассказ об истории пройденного пути?

Более того, не совсем ясно, где теперь находится сфера объектов, к которым применима толерантность, — по крайней мере в том ее специфическом значении, которое фиксирует Николсон. Все чаще — но на разных основаниях — говорят об уважении (*respect*), компромиссе или признании (*recognition*) вместо толерантности [11, 12]. Соответственно борьба за толерантность сменяется борьбой за признание [16, 20], моральное неодобрение растворяется в уважении [14] либо вообще теряет легитимность в мире несопоставимого различия [1]. Однако очевидно, что дебаты о признании религиозной идентичности уже ведутся в публичной сфере большинства современных обществ, а отношение между религиозными группами в ближайшее время будет оставаться в центре общественного внимания.

-
1. *Грей Д.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М., 2003.
 2. *Локк Д.* Послание о веротерпимости // «Послание о веротерпимости» Дж. Локка: точки зрения. Екатеринбург, 2002.
 3. *Милль Д. С.* О свободе // Социальные и гуманитарные науки : РЖ. М., 1996. Сер. 11, № 3.
 4. *Николсон П.* Толерантность как моральный идеал // Толерантность : Вестн. УрМИОН. Екатеринбург, 2001. № 1. С. 129–147.
 5. *Самохвалова В. И.* О содержании понятия «толерантность» в современном культурном контексте // Филос. журн. 2010. № 1.
 6. *Хомяков М. Б.* Нетерпимое // Толерантность : Вестн. УрМИОН. Екатеринбург, 2003. № 2. С. 5–25.
 7. *Хомяков М. Б.* Религиозная толерантность в мультикультурном обществе: поиск нового обоснования // Культурные практики толерантности в речевой коммуникации. Екатеринбург, 2004. С. 378–404.
 8. *Хомяков М. Б.* Толерантность // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. М., 2004. С. 726–730.
 9. *Margalit A.* The Ring: on Religious Pluralism // Toleration: An Elusive Virtue / ed. by D. Heyd. N. J., 1996. P. 147–157.
 10. *Newman J.* Foundations of Religious Tolerance. Toronto, 1982.
 11. *Ceva E.* A Matter of Respect: On Majority-Minority Relations in a Liberal Democracy // Journal of Applied Philosophy. 2013. 30(3). P. 239–253.
 12. *Ceva E.* Why Toleration Is Not the Appropriate Response to Dissenting Minorities' Claims // European Journal of Philosophy. 2015. 23(3). P. 633–651.
 13. *Cornillisen G.* Belief-Based Exemptions: Are Religious Beliefs Special? // RatioJuris: an International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law. 2012. 25(1). P. 85–109.

14. *Galeotti A.* Toleration as Recognition. Cambridge, 2005.
15. *Heyd D.* Introduction // Toleration: An Elusive Virtue / ed. by D. Heyd. N. J., 1996.
16. *Honett A.* The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. (Translated by J. Anderson). Cambridge, 1995.
17. *Khomyakov M.* Toleration and respect: Historical instances and current problems // European Journal of Political Theory. 2013. 12(3). P. 223–239.
18. *Mendus S.* Toleration and the Limits of Liberalism. Basingstoke, Macmillan, 1989.
19. *Nederman C.* Toleration in a New Key: Historical and Global Perspectives // Critical Review of International Social and Political Philosophy. 2011. № 14(3). P. 349–361.
20. *Tully J.* Struggles over Recognition and Distribution // Constellations: an International Journal of Critical and Democratic Theory. 2000. 7(4). P. 469–482.

Рукопись поступила в редакцию 10 октября 2017 г.

УДК 159.9.015.7-053.67 + 574.4:008

**В. И. Кудрявцева
Н. Б. Мельник
Ю. В. Циплакова
О. В. Язовская**

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ VS БИОЭКОЦЕНТРИЗМ: АНАЛИЗ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ МОЛОДЕЖИ

Статья посвящена исследованию современного состояния экологического сознания молодежи, которое анализируется в контексте антропоцентрических и биоэкоцентрических мировоззренческих установок. Особое внимание уделяется идеям глубинной экологии, получающим все большее распространение по всему миру. Авторы рассматривают актуальные направления реализации экологических практик в повседневной жизни, а также описывается опыт Японии как страны, имеющей многовековые традиции осуществления экологической культуры.

Ключевые слова: экологическое сознание, антропоцентризм, биоэкоцентризм, молодежь, глубинная экология, экологическая культура, мировоззрение.

2017 год в России объявлен годом экологии. Одним из актуальных направлений деятельности является развитие экологической ответственности всех слоев общества. Особое место в этом ряду занимает молодежь как наиболее перспективная социальная группа, имеющая потенциал для осуществления новых стратегий по изменению вектора развития и решению глобальных проблем, в том числе экологических.

19 апреля 2017 г. Указом Президента Российской Федерации № 176 была утверждена Стратегия экологической безопасности Российской Федерации на период до 2025 г., в которой отмечается, что к внутренним вызовам экологической безопасности относится низкий уровень экологического образования и экологической культуры населения [6]. В качестве приоритетного направления